



TITLE:

カント道徳哲学における<自律>の 構造 - 「愛の義務」の実践による 新たな可能性 -

AUTHOR(S):

蓮尾, 浩之

CITATION:

蓮尾, 浩之. カント道徳哲学における<自律>の構造 - 「愛の義務」の実践による新たな可能性 -. 文明構造論: 京都大学大学院人間・環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野論集 2010, 6: 15-34

ISSUE DATE:

2010-09-07

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/126713>

RIGHT:

カント道徳哲学における〈自律〉の構造 —「愛の義務」の実践による新たな可能性—

蓮 尾 浩 之

はじめに

一般的に、人間の理想的なあり方として〈自律〉というモデルが語られる。例えば発達理論の多くは、親や社会集団のもつ規範に従属する〈他律〉の状態を克服し、自らが自らを律する〈自律〉の状態へといたる、という人間の成長が描かれていることが多い。¹ しかし、〈自律〉というモデルが素朴に理想として語られているわりには、モデルそのものに対する反省的な問いが十分ではないように感じる。

私は、かつて通っていた大阪教育大学時代の知人で、現在は現役の教員をしている女性から興味深い話を聞いたことがある。彼女は、研究授業で「子どもの哲学 Philosophy for/with Children」の実践をした際に、ある子どもから「自分の人生は自分で決めるとかよくいうけど、本当にそうなの？」という問いを突きつけられたことがある、というのだ。² その子どもの意見とは、「自分がそのように思うとか決めるといこと自体がすでに決まっているのだ」といったものである。この疑問は、いかにも子どもじみた屁理屈に聞こえるかもしれないが、ここには自らの行為がある種の運命的なものによって「決定付けられているのではないか」という意識が垣間見える。もし、この子どもの言うように、私たちの行為が何かによって既に決定付けられているのだとすれば、人間が〈自律〉しているということは単なる幻想にすぎないであろう。

こういった疑問は非常に素朴なものであるが、その答えは意外と簡単には与えられていない。むしろ、素朴でありすぎるが故に、一般的な生活の場においては、考えても仕方がない問題と

¹ 例えば、L.Kohlberg の認知心理学的道徳性発達理論や、E.Erikson の社会心理学的生涯発達理論などが挙げられる。

² 彼女はこの経験に端を発する問題意識に基き「決定論の克服 —自由の不可避性—」というタイトルで卒業論文を書いている。

して捨象されていることが多いのではないか。この問いを考えるためには、<自律>という人間の在り方を深く追求しつつ、その問題点を明らかにする必要がある。よって、本論文では<自律>に関する深い洞察をカントの道徳哲学に求め、<自律>という人間主体のモデルの構造と問題点を明らかにし、克服の可能性を考えていこうと思う。結論としては、私たちが自律した主体として行為するために、自らとは到底利害が一致しないような他者の目的を、自己の目的として行為することが可能でなければならない、ということが示される。それは、<自律>という主体を自己の一貫した同一性ではなく、自己と他者の差異性に基づいて捉えなおすことになるであろう。

第一章 カント道徳哲学における自律の構造

よく知られているように、カントは道徳性や善の根拠を、人間の意志の自律のうちに求める。しかしながら、人間の意志の自律が成り立つためには、まずは自由に行為を選択することが可能でなければならない。冒頭の子どものように、行為が何かあるものに決定されている、例えば、親や教師などによるしつけ、自分が所属する社会集団の常識などに縛られてしか行為できないのであれば、その人間は自律しているとは言えないであろう。よって、カントもまずは人間の行為が必ずしも何かに決定されているのではない、という可能性を示し、その前提のもとで、道徳性や善が<自律>という厳密な意味での自由のもとに可能になることを示そうとする。しかし、これだけでは、本当に人間が自由に行為することが出来るのか、<自律>した主体であるといえるのか、という問題は残されたままである。カントは、この問題を極めて特殊な方法で解決しようと試みる。しかし、その解決法は興味深い論理構成を持てはいるが、強引な方法であり、いくつかの問題が残されることになるであろう。本章ではカントの議論を追いながら、<自律>という人間の在り方の構造とその問題点を明らかにしていこう。

第一節 自由による原因性と意志の自律

<自律>の議論の前にカントが解決すべき問題とは、人間には自由に行為を選択する余地がある、ということを示すことである。「実践的意味における自由は、選択意志 Willkür が感性

の衝動による強制から独立していることである」³ とあるように、カントにとって私たち人間の行為を強制しようとするのは自然の原因性に基づく感性的衝動であり、それによって強制的に駆り立てられることなく人間が行為できるか否かが争点となる。この問題が最も主題的に論じられているのは、言うまでもなく自由と自然の原因性に関する二律背反の議論だ。

定 立：自然の諸法則に従う原因性は、世界の諸現象がことごとくそこから導出されうる唯一の原因性ではない。諸現象の説明のためには、まだ自由による原因性を想定することが必要である。

反定立：いかなる自由もなく、世界のうちにあるすべてはもっぱら自然の諸法則に従って生起する。⁴

定立が否定されてしまえば、自由な行為は全く不可能だが、定立を認めると、自然科学の前提である自然因果律、自然に生起するものには何かしら原因が存在する、という前提と矛盾してしまう。カントは、自然の原因性 *Kausalität* に従いつつも、自らの行為を自由による原因性によって規定することもできる、という二重の存在として人間を捉えることにより、この二律背反を解決しようとする。「理性は、すべての行為に関して、理性が行為への関係において原因性をもちうるということを前提している」⁵ とあるように、自由による原因性を成り立たせるのは人間の理性の働きである。しかし、カントはここで「自由の現実性 *Wirklichkeit* を明示しようとしたのではない」⁶ のであり、自由に行為を選択できることが証明されたわけではない。つまり、ここでカントは人間の行為が必ずしも決定付けられているとは限らない、ということを自由による原因性というものを提示することによって、いわば仮説的に示しているのである。そういう意味ではカントの解決は不十分であると言わざるをえない。しかし、続く『人倫の形而上学の基礎付け』では、ここでの仮説的な自由の概念が、より厳密な意味で人間の意志の〈自律〉として捉え直されることにより、道徳性や善が成り立つと考えられている。⁷

³ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* 2.Aufl.; Werkausgabe Bd.IV Hrsg. von Wilhelm Weischedel / Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1990, S.489.

⁴ Ebd., S.426-428.

⁵ Ebd., S.499.

⁶ Ebd., S.505.

⁷ Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; Werkausgabe Bd.VII Hrsg. von Wilhelm Weischedel / Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1990,

『基礎付け』は「道徳性 *Moralität* の最上原理の探索かつ確定」⁸ を目指すものであり、「善意志 *guter Wille*」のみが唯一絶対的に善いものである、という前提に基づいて議論が進められている。⁹ カントにとって、人に親切にすることや勇気をもって行動することなど、一般的に善いとされている行為は、私たちの善意志から発生するからこそ善い。『基礎づけ』におけるカントの仕事は、この「善意志」を分析し、「道徳の最上原理」を発見することである。

善意志とはどのようなものか。私たちは、ひとまず「義務の意識に従って働く意志」という暫定的な定義を与えておくことが出来る。カントを参照するまでもなく、私たちが善悪を表現するあらゆる言葉（道徳、倫理、公德、道義、人道 etc）には、「～すべき」「～しなければならない」といった義務の意識が含まれているからだ。カントによると「意志」とは行為を決定する能力なので、¹⁰ 善意志とは「～すべき」という義務の意識に基づいて行為を決定する能力であることが理解できる。義務とは行為の必然性、つまり、しなければならないことをすることであって、義務を成り立たせている原理は、行為における根本的な原理である。義務の意識に従う意志とは、あらゆる人間にとって行為の原理となるものを理性によって意識し、それに従って行為を決定する。この原理こそが道徳法則であり、善意志は道徳法則を意識して、その命令に従って行為しようとする意志である。ただし、この場合、意志への命令は「もし…ならば～せよ」と命令する仮言命法 *hypothetischer Imperativ* ではなく、端的に「～せよ」と命令する定言命法 *kategorischer Imperativ* でなければならない。¹¹ 仮言命法は、条件に当てはまらなければ従う必要はないが、定言命法は条件に関係なくあらゆる人間に命令することが可能だからである。以上のことから「義務の意識に従って働く意志」とは、端的に「～せよ」と命令する定言命法に従って行為を決定する意志であることが明らかになる。

しかし、このような無条件的な命令は、どうやって意志に与えられるのか。カントは、私たちの理性そのものが与える命令だと考える。定言命法は無条件の命令であるので、そのような命令を自らに与える意志は、義務の意識という内的な原理だけで行為を決定しなければならない。よって、カントは人間の理性が単独で行われるべき行為ことを命ずるという働きを持つと考えたのである。つまり、善意志とは、理性の純粋な働きだけで行為を決定する純粋な意志であることになる。ただし、純粋な意志は自ら行為を決定するものの、単に無秩序に働くもので

⁸ Ebd., S.16.

⁹ 「無制限に善いと見なされうと考えることのできるものは、ただ善意志のみである。」Ebd., S.18.

¹⁰ 「意志 *der Wille* とは、何らかの法則の表象に適合して行為するよう自分自身を決定する能力」Ebd., S.59.

¹¹ Ebd., S.43-45.

はない。善意志は、自ら意欲する行為が「あらゆる人間への命令として妥当するかどうか」ということを常に意識し、特定の人間にしか当てはまらないような条件に束縛されてはならないことを自らに要求する。このように善意志は自らに行為の原理を与えるため、「自分自らが一つの法則である」¹² という自律した特性をもつと考えられている。つまり、「義務の意識に従って働く意志」とは、自らに対して自由に義務の命令を与える「自律した純粋意志」であると結論付けることが出来る。このようにして、<自律>は人間の道徳性の原理として考えられている。

以上のように、カントは自由による原因性というものを想定することで自由に行為を選択する余地を残し、それを純粋な意志の働きのみによって行為を決定することが出来る、というより厳密な意味で捉え直す形で<自律>を論じている。しかし、ここまでの議論ではカント自身が「どのようにしてこの（自由という）前提それ自身が可能であるか、ということは、人間理性によっては決して洞察できない」¹³ として、「人間の理性が本当に純粋に行為を決定する能力をもつのか」という問題を未解決のまま残してしまっているのである。¹⁴ 私たちの行為が実際は何らかのものによって運命的に決定付けられているとするならば、<自律>という人間の在り方など幻想にすぎない。この問題の解決はカントの道徳哲学においておそらく最も重要な著作である『実践理性批判』で試みられている。¹⁵ 次節ではその議論を確認しながら問題点を明らかにしていこう。

第二節 自律した主体の構造と問題点

『実践理性批判』において、カントは、人間が自由に行為を選択できるということを示すために、これまで意志の自律に基づいて可能だった善の原理である道徳法則を、「純粋理性の事実 *Faktum der reinen Vernunft*」「必当然的 *apodiktisch* に確実な事実」¹⁶として捉えなおすことによって今度は逆に、「探求しがたい能力」である自由を演繹することが出来る¹⁷、という議論を展開する。これはどういうことか。

¹² Ebd., S.81.

¹³ Ebd., S.96-101.

¹⁴ () 内は引用者の補足 Ebd., S.99.

¹⁵ Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*; Werkausgabe Bd.VII Hrsg. von Wilhelm Weischedel / Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1990.

¹⁶ Ebd., S.161.

¹⁷ Ebd., S.162.

理性は人間の行為を規定する自由な原因性の能力であるが、理性に基づいた行為とはでたらめな行為ではない。理性は行為の選択の際に、行為を規定する原理を同時に選択する。¹⁸ つまり、義務の概念に従って行為を決定するということは、その行為の原理として、義務の原理である道徳法則を選択するということまで含意すると考えられなければならない。このような、道徳法則という行為の原理の選択を含意する義務の意識こそ、カントが「理性の事実」と呼ぶものである。道徳法則を選択する意志は自律した純粋意志でなければならないので、私たちが義務の意識に基づいて行為するということは、自らの意志が自律したものであるとみなすことに他ならない。意志が自律しているならば、私たちは自由に行為を選択することが出来るはずである。このようにして、カントは人間が自由の能力を持つことを証明しようとする。

このような議論には、人間の自由な行為に関する一種の転回を見出すことができる。当初は、自由に行為を選択することが可能である、という前提があつて初めて、自らを律し義務に従う、という善意志も可能になると考えられていた。しかし、カントはある種の否定しがたい事実として、義務の意識に従って行為する能力を人間に認めるのである。それによって、逆説的に人間の行為に選択の幅が生じることになる。いわばある種の（しなければならない義務という）選択不可能な行為（ある意味で不自由な行為）を為す力を人間に認めることによって、人間の行為が自由に選択されたものであることを示そうとするものなのだ。この論理に従えば、冒頭の子どもの問いに対しては、「君は「～しないといけない」と思つて行為することがあるんじゃないか。それが出来るということは、君の人生は必ずしも何かに予め決められているということはない。「～しないといけない」という行為は君以外の何ものによつても決めることが出来ないのだから」と答えることが出来る。

しかし、カントの議論は結局のところ、義務を果たす能力が人間の意志にあることを全面的に認める形で成り立っており、それは客観的に観察可能なものによつて保証されているのではなく、理性という人間自身の能力に委ねられている。しかし、いかに義務の意識から為されたように思える行為であっても、自己の利益を目的としていたり、何らかの規範や他者に従つた行為なのではないか、と疑う余地はある。また、行為者自身が義務の意識をもつことは確かにあるだろうが、客観的な保証がないのにそれがいかにして可能なか、という問題も残る。こういった問題は、自律した意志そのものの問題ではなく、人間がいかにして自律した意志に従

¹⁸ 「意志の概念のうちには、因果性の概念が既に含まれている。とすると、純粋意志の概念のうちには、自由による因果性の概念が含まれている。」Ebd., S.171.

って行為することができるのか、という問題であると考えられなければならない。

この問題を考えるためには、法則の意識によって行為を規定する意志 *Wille* の働きの、行為を選択する選択意志 *Willkür* の違いを十分に理解しておく必要があるだろう。¹⁹ 選択意志 *Willkür* は、道徳法則と「自愛 *Selbstliebe* あるいは自己幸福の原理」²⁰ のいずれかを自らの行為の原理として選択し、さらに具体的な行為を選択する。これまでの議論によれば、人間が行為を自由に選択できるのは、義務を意識し行為を規定する意志 *Wille* の自律した働きが認められることによって可能なのであった。しかし、人間が単に義務を果たすだけの存在ではないことを考えると、選択意志 *Willkür* の自由こそが本来の意味での人間の自由だと考えられるべきであろう。人間がいかんにして自律した意志に従うことができるのか、という問題は、選択意志における問題なのであり、具体的にどのような行為を選択するべきなのかという問題である。ただし、選択意志の自由は、自律した意志の働きを理性の事実として捉えることによって可能になっている。

私たちは、カントの自律のモデルに関する重大な問題点に直面している。カントの自律のモデルは、義務を果たす能力を人間の理性に全面的に認める形で成立しているが、既に確認したように、具体的にどのような行為を選択すればいいのか、また選択した行為が本当に義務を果たしているといえるのか、ということが問題として残される。

第二章 行為はいかにして規則に従えるか

この問題を考えるために、私たちは一旦カントから離れ、行為と規則に関する言語哲学的な分析に解決の可能性を見出そうと思う。私たちは、20 世紀を代表する言語哲学者であるクリプキの、「ヴィトゲンシュタインのパラドクス」の議論を手がかりとする。ここで取り上げる議論自体は、カントの議論と直接的な関連はないが、私たちと問題を共有している。

第一節 クリップキによる「ヴィトゲンシュタインのパラドクス」の議論

クリップキは、「規則は行為の仕方を決定できない、なぜなら、いかなる行為の仕方もその規

¹⁹ カントは、著作によっては必ずしも 2 つ意志の概念を明確に区別していないが、『人倫の形而上学』においてこれらを明確に区別して論じている。

「選択意志の自由とは、感性的衝動による規定からの独立ということである。これは自由の消極的概念である。その積極的概念は、純粋理性がそれだけで実践的であり得るということである。」

Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*; Werkausgabe Bd.VIII Hrsg. von Wilhelm Weischedel / Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1991, S.318.

²⁰ K.d.p.V., S.129.

則と一致させられ得る」という「ヴィトゲンシュタインのパラドクス」を自身のやり方で考察する。例に挙げるのは「+<plus プラス>」という記号で表現される加法の規則、いわゆる「足し算」である。クリプキは「68+57」という記号で示される計算を、かつて全く行ったことがないものであり、56以下の数字でしか足し算をしたことがない、という前提に立って議論を進める。²¹

いかに優秀な人間であろうとも「○+△」といった記号で表現される計算の全てを成し遂げられるわけではない。しかし、たとえ有限回しか計算を行っていないとしても、私たちは「+<プラス>」の記号で表現された加法の規則を十分に理解していると考え、「68+57」という問いに対して「125」という計算結果を導き出すであろう。ところが、クリプキは解答に対して徹底的な疑問を投げかける懐疑論者を想定する。懐疑論者によると、「+」という記号によって私たちが意味していたのは<プラス>ではなく、<quus クアス>であり、それは加法の規則とはまったく違った規則を示す。懐疑論者が提出する「+<quus クアス>」という全く新しい計算は、以下の公式で示される。²²

① $x, y < 57$ ならば $x < \text{クアス} > y = x < \text{プラス} > y$

②そうでなければ、 $x < \text{クアス} > y = 5$

懐疑論者によると、私たちは「+」という記号によって常に<クアス>を意味していたのである。よって、「67+58」という計算においては「5」という回答を出すべきで、「125」という解答を出すのは間違っているのだ。

この議論における懐疑論者の奇妙な提案は、「ある規則に従っているということがどうして正当化できるのか」という規範的な問いであることを理解しなければならない。よって、懐疑論者からの疑問は自律した主体にも同様に向けることができる。つまり、この議論で懐疑論者は、<クアス>という別の可能性を示すことによって、「どうして<プラス>という規則に従っていると言えるのか」という問いを突きつけてきているわけだが、この問いは自律した意志に対して、何か他の原因性によって決定付けられている可能性を示すことにより、「どうして

²¹ Kripke, Saul: Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition. / Harvard University 1982, S.47.

²² Ibid., P. 9.

自律した意志が選択した行為であると言えるのか」という問いと、全く同じ種類の問いなのである。では、クリプキ自身は、規則に従うということに関する懐疑論者からの挑戦にどのような形で答えるのであろうか。

とりあえずのところ、クリプキは懐疑論者の主張を全面的に認める。²³とはいえ、行為の全てが規則に従わないでたらめなものであると考えるわけではない。ヴィトゲンシュタインを引用しつつ、クリプキはこうに考える。行為が規則に従っていると考えることが困難に直面するのは、規則に対して「私的に privately」従っていると考えるからである。それに対して、クリプキは行為者を共同体的な関係において考える。つまり、行為の正当化条件を、行為者自身ではなく、共同体において行為者を観察する他者に帰属する形で求めようとするのである。²⁴

クリプキは教師と生徒をモデルに考察することによって、この考えを具体的に考察する。²⁵加法の規則に従っていると考えられるために、生徒は教師からの承認を必要とする。その際に教師は、自分自身が解答する答えを想定し、同じ解答をした生徒には、規則に従っているということを承認すると考えられる。そして、解答者である生徒自身は、自らの解答が正しいものであるという教師からの承認が与えられることによって、規則に従っているということが確認できる。このように、クリプキは行為と規則に関する議論を、行為者単体ではなく、共同体における他者とのコミュニケーションにおける問題として考える。

この議論に多少の補足をしておこう。承認を与える他者とは、どのような他者でもいいわけではないはずである。先ほどの例にしても、教師が授業中などにしばしば生徒から間違いを指摘されたり、テストの採点を間違えるような経験があれば、あるいは、教師の口ぶりがいかに

²³ クリップキは、ある人が「+」という記号によって<クアス>ではなく<プラス>を意味していたことを保証するいかなる事実も存在しないと考える。当然だが、ある人が過去に行ってきた計算（例えば、「 $48+35$ 」という問いに「83」という回答を与えること）は、<プラス>だけではなく<クアス>の場合にも当てはまるので、「+」という記号で<プラス>を意味していたという事実とは言えない。（Ibid., P. 13-15.）

また、私たちが加法の規則に従っていると考えるのは、有限の具体的計算ではなく、 x 個と y 個という二つの数を一つにした個数を「数える<カウント count>」という原初的な方法に基づいている、という反論もうまくいかない。懐疑論者は、私たちがしてきた計算の原初的な形が<カウント>ではなく、 x と y が共に57より小さい数の際は<カウント>をするが、その他の場合は全てを自動的に「5」だとみなす、という<クワウント quount>である、と主張することができる。（Ibid., P. 15-17.）

このような形でクリプキは懐疑論者に対する予想される反論を却下していく。最終的には、規則に従って行為するということが正当化されてない「暗黒の中での跳躍 leap in the dark」であることを認めるのである。（Ibid., P. 55.）

²⁴ Ibid., S. 89.

²⁵ Ibid., S. 89-90.

も自信なさげで頼りないものであれば、その教師からの承認は生徒にとって意味のあるものだろうか。規則というものがある種のコミュニケーションによって生み出される、ということは認めても、そこで行為が規則に従うことを保証する他者は、権威を帯びた特殊な他者でなければならない。つまり、行為が規則に従っていることを承認する他者とは、ある種の共同的な関係において権威をもった存在として現れる他者なのだ。規則は、いわばこの他者がもつ権威に依存しており、この権威からの承認が規則に従った行為を可能にするのである。

以上のように、クリプキはこの解決法は、規則と行為に従うということの正当性の根拠を、行為者自身の内ではなく、他者という帰属点に求める。ただし、その他者は根拠の帰属点たる権威をもった他者でなければならない。よって、私たちの行為がある規則に従っているか否かは、権威ある他者（例えば教師など）からの承認の有無によって理解できると考えられる。

しかし、この解決法を<自律>のモデルにそのまま当てはめることは難しい。この議論に従うと、行為が自律した意志に従っているか否か、ということは、権威をもった他者からの承認の有無によって決定されることになる。だとすると、結局のところ人間は他者の権威に依存せざるを得ず、その権威の元でかろうじて「まるで自律しているかのように」振舞うことが可能であるに過ぎない、という結論にいたるだろう。また、クリプキの議論からは、共同体から孤立した人間は行為が可能ではない、という結論が導かれる恐れがある。共同体から孤立した人間は、権威を持った他者からの承認を得られることは不可能だからだ。すると、彼の行為はいかなる規則に従うことも出来なくなってしまう。しかし、私たちは共同体から孤立したような状況であっても、規則に従って行為することが可能であることは容易に想像できるだろう。共同体から完全に切り離された状態でなくても、例えば一人で部屋にこもって「+」の記号で表される計算問題に取り組んでいるような場合は、私たちは規則に従って行為することはできないということになるのだろうか。

このような問題に答えるためには、具体的な他者からの承認が無かったとしても、行為者が規則に従う、ということが可能でなければならないはずだ。しかし、そのようなことがクリプキの議論から可能になるのだろうか。社会学者の大澤真幸は、自らの「第三者の審級論」によって、この問題を解決しようと試みている。²⁶ 次節では、クリプキの議論を補完するものとして、大澤の議論を援用しながら解決の方法を探っていこう。

²⁶ 大澤真幸「コミュニケーションと規則—規則随順性の本態—」：『意味と他者性』（勁草書房 1994 年）、3~97 頁所収。

第二節 「第三者の審級」論と自律した主体

クリプキの議論に従えば、行為者自身が厳密な意味で「私は規則に従っている」ということが直接的には言い得ないはずである。大澤は、この問題を行為者自身が自らの行為に対して権威ある他者として対峙することが可能なのではないか、という観点で議論を組み立てている。そのためには、行為が規則に従っているということに正当性を与える、権威ある他者というものがあるのかを明らかにし、権威ある他者と同じように私たちが自己自身と関係し得ることを示さなければならない。では、行為が規則に従っていることを保証する他者とはどのような存在なのであろう。

大澤によると、行為がある規則に従っている場合には、「偶有性 contingency と必然性 neccessity の間の交錯」と呼べるような事態が生じているという。²⁷ 行為における偶有性とは、「他の行為でありえた」ということであり、つまり、「68+57」という問いに対して、「125」だけでなく、「5」という回答も「115」という回答もあり得た、ということだ。それに対して必然性は、「本来はこの行為でなければならない」ということであり、「68+57」という問いに対しては「125」という回答が本来は正しいのであり、その他の回答は間違っているということである。これは、自律した意志の行為においても同じである。この場合、偶有性とは、意志が他のいかなる行為であっても選択することができ、決してあらかじめ決定づけられてなどはないということである。必然性は、それにも拘らず、意志によって選ばなければならない行為が義務として選択されている、ということである。このように、自律した意志の行為においても「偶有性と必然性の間の交錯」は生じていると考えられる。大澤は、他者の存在が「他でもありえた」ということを示すことによって偶有性を確保すると同時に、心的な対象の「なにものか」が自己と他者の両方に帰属するような存在として現れた場合には、その存在は必然性の様相を帯びると考える。²⁸ つまり、他者の存在は「5」や「115」などといった、「125」以外の回答の形を示し得る存在でありながら、「125」という回答が自己だけではなく他者にとっても正しい解答であるものとして現れていれば、他の回答ではありえない必然性を帯びたものとして受け止められ得ると考えられるのだ。

大澤は、メルロ＝ポンティの身体論を援用して、自己と他者の奇妙な関係を論じている。私

²⁷ 前掲書、78 頁。

²⁸ 前掲書、77 頁。

の手が他者の手に触れるような場面では、自らが触れている他者の手と同時に他者によって触れられている自らの手をも感覚するはずである。しかし、自らの手を触れている他者の手を捉えようとする、その他者の手は対象化されてしまい、ただの「触れられている手」になってしまうという。よって、他者の「触れている手」というものは、それを自己が捉えようとした際には遠ざかってしまう。大澤によると、ある対象を、この場合は他者の手を捉えようとする際に、能動性を「他者の手を触れている自己の手」という形で自己の近くに配備する「求心化作用」と、「自己の手を触れていた他者の手」という遠ざかる他者へと遠隔化する「遠心化作用」が同時に働くと考える。²⁹ よって、偶有性は、自己と他者が本質的に共存する関係であるということに由来する。自己が対象を捉えようとして「求心化作用」が働く際には、同時に他者が「遠心化作用」によって現前していると考えられるからだ。さらに、この「遠心化作用」によって、捉えようとする遠ざかっていくような他者が強く感受された場合には、現に自己が直面している具体的な他者とは別に、「かつて自己に触れていた」「かつて自己を見ていた」と感じられるような他者が私に対して存在し始めるという。このような、第三者的な位置にある他者が現われた際に、対象が自己と他者の両方に帰属するような「なにものか」でなければならない、という「必然性」が、この超越的な第三者に帰属する形で意識される可能性がある。つまり、「68+57」という計算に「125」という回答が自己だけではなく他者にとっても正しい解答として現れている、ということによって現前化した「必然性」が、「かつて自分に触れていた」ものとして意識される超越的な第三者的存在へと帰属された際に確固たるものとして考えられるに至るのである。このような妥当な判断の帰属点となる超越的な他者は「第三者の審級」と呼ばれており、「第三者の審級」は、「私に触れていた」、「私を見ていた」という既存性を帯びたものなので、多くの他者の中から特殊な超越性をもった他者を分離することを、「第三者の審級の先向的投射」という。³⁰ 行為が規則に従っていることを保証する権威ある他者とは、この「先向的投射」がなされた他者のことに他ならない。

この議論の重要な点は、行為が規則に従うということ、偶有性と必然性の間の交錯」という観点でとらえていることである。自律した主体における行為の問題に関しても、全く同じことが言えることは既に指摘した。この論に従うならば、「第三者の審級の先向的投射」が自己に成立した場合、まさに人間が自律して行為することが可能になるということが言えるであ

²⁹ 前掲書、66-69 頁。

³⁰ 前掲書、80-82 頁。

ろう。では、カントの議論において、この「第三者の審級」の役割を果たすもの、つまり、必然性の様相を帯びることを可能にする概念が存在するであろうか。それは、まさに道徳法則の働きに他ならない。「第三者の審級の先向的投射」をカント的に言うのであれば「道徳法則の先向的投射」なのである。これが自己に対して成立しているということは、自分自身が道徳法則（または第三者の審級）という必然性を帯びた超越的なものを代替するものとして存在しているということであり、このような意識のもとで行為が為されているとすれば、その行為は自律した意志による行為であると考えることができる。

では、「第三者の審級の先向的投射」が他者に対して成立している場合は、やはり行為は全て他律的にならざるを得ないのだろうか。行為が自律した意志に従っているか否かの判断基準が他者に帰属する、ということが「道徳法則の先向的投射」と言えるならば、そうとは考えられない。ある他者に対して「道徳法則の先向的投射」が成り立っている、ということは、その他者の行為が道徳法則に従った行為として現れている、ということに他ならない。確かに、道徳法則は自律した意志の原理である。しかし、必ずしも自己が自律した意志によって行為しているわけではないならば、ある他者の行為が道徳的な行為として現れることによって、初めて自らの自律が可能になるという場合も当然起こり得るはずである。この時、行為の判断基準が他者に委ねられているとしても、私たちは決して他者に依存するわけではなく、他者の背景に存在する道徳法則に従っている。よって、「道徳法則の先向的投射」は必ずしも自己に成立しなければならないとは言えないはずだ。

しかし、こうなると自律した意志による行為と、それ以外の行為との区別はさらに困難になる。「道徳法則の先向的投射」によって、確かに行為の必然性は確保される。この際、道徳法則を代替する「なにものか」が他者だったとしても、その背後に道徳法則が存在するのだから行為の必然性は揺るがない。だが、そもそも「道徳法則」というものの存在自体が、カントが半ば強引に「理性の事実」と認めてしまったものではなかったのか。道徳法則という想定自体が問題となっていたのではなかったか。

私たちはおそらく、必然性に焦点を当てて議論を進める限り、同じ根本的な問題で立ち止まらざるを得ないだろう。大澤の議論では、必然性の様相を帯びる「第三者の審級」という超越的な存在は、自己と他者の差異に基づいた偶有的な関係を媒介として現前化される。必然性と偶有性は決して切り離されたものではなく、それどころか偶有性に基づいて必然性が現前化するのである。これは、カントの議論とは全く逆である。カントに従うと、意志が他の行為を選

択することができたという偶有性は、義務に従った行為、つまり選ばなければならない行為を選択する、という必然性によって支えられていた。カントの議論では、行為の偶有性に先立って義務的な必然性が人間の意志の能力として認められているのである。しかし、必然性の様相を帯びることを可能にする道徳法則をあらかじめ前提としてしまっている、ということがカントの議論における重大な問題なのではないだろうか。論理的には、義務の意識に従って行為した時点で、その原理である道徳法則が選択されていることになるかもしれない。しかし、この義務の意識自体を私たちがいくらでも疑うことが出来るのであれば、具体的にどのような行為を選択すればいいのか、という問題が解決されることはない。

よって、行為が規則に従っているということが成立する際のもう一つの条件である偶有性、つまり「あらゆる行為を選択することが可能であった」ということをまずは可能にしなければならないのではないだろうか。私たちの行為が自律した意志による行為である、ということは「私がそのように思うから」ではなく、「誰かがそのように認めてくれるから」でもなく、「「～すべし」という道徳法則の命令に従ったから」こそ成り立つのである。そのためには、「他の行為を選択することができた」ということが、必要条件として成立していなければならない。今度はカントの議論の中から、このような偶有性を可能にする原理、すなわち「他の行為を選択することができた」という原理を見つけ出さなければならない。第三章では、行為の偶有性を可能にする原理をカントの道徳哲学の議論から見つけ出し、自律した主体の新たな可能性を考えよう。念頭に置いておくべきことは、自己と他者の差異に基づいた関係を前提とする、ということである。私たちは、カントのように、あらかじめ人間に与えられている能力のようなものを前提とすることは出来ない。議論の焦点を必然性から偶有性に移すということは、人間の同質性ではなく、差異性に目を向けるということなのだ。

第三章 自律を可能にする「愛の義務」

本章では、行為の偶有性、私たちが他の行為を選ぶことがあり得たということを可能にする原理として、カントの「愛の義務 *Liebespflicht*」が導入できる可能性を示す。カントは『人倫の形而上学』という著作で、人間の義務としての具体的な行為を「徳の義務 *Tugendpflicht*」

として論じている。³¹ その義務は、「完全 vollkommen／不完全 unvollkommen」「自己自身に対する gegen sich selbst／他者に対する gegen Andere」という4つの区別がされており、この中で愛の義務とは、「他者に対する不完全な義務」である。行為の偶有性は、自己と他者が本質的に差異をもって共存する関係に基づいているため、単に自己のうちに完結する義務ではなく、他者との関係で考えられる義務が偶有性と関係しているはずである。しかし、「完全／不完全」という義務の区分は、そもそもそれがどのような区別であるかということが不明瞭であり、これが明らかにしなければ、不完全義務である愛の義務に注目する意味がわかりにくくなるであろう。よって、まずは徳の義務論における「完全／不完全」という義務の区分がどのような意味を持つのかを明らかにしたうえで、愛の義務に焦点を当てて論じていこう。

第一節 徳の義務論

『基礎付け』の時点で既にカントは、「完全義務」と「不完全義務」という義務の区別をしている。自分自身に対する内的完全義務としての自殺の禁止、他者に対する外的完全義務としての偽りの約束の禁止、自分自身に対する内的不完全義務としての能力の開発、他者に対する外的不完全義務としての愛や同情、である。³² 『人倫の形而上学』の記述によると、不完全義務の実現は「功績 Verdienst = $+\alpha$ 」であるが、義務に違反することがただちに「罪悪 Verschuldung = $-\alpha$ 」となるわけではない。不完全義務が果たせないことは単なる「道徳的無価値 moralischer Unwert = 0」にすぎないのであって、「悪徳 Laster」と呼ばれるものは故意的な違反である。³³ このような考えに従って、上記の四つの義務に関する議論を読み解き、カントが「完全／不完全」という区別をした意図を探ろう。

自殺の禁止、または偽りの約束の禁止は完全義務とされている。特に、偽りの約束を禁止する議論は非常に明快である。金に困っている際、返すつもりがないのに返済の約束をして借金をしてしまう人は、目的を達成しようと思えば「自己矛盾」に陥らざるを得ない。もし、嘘をつくことを認めるならば、自らが借金をするための約束すら出来ないからである。また、自殺の禁止に関してはカントが自殺を「自愛の念からの自殺」として捉えていることを理解する必要がある。この場合、自殺をしようとする者はこれから自分の身に降りかかると予想される苦

³¹ M.d.S., S.501-632.

³² G.z.M.d.S., S. 52-54.

³³ M.d.S., S. 520-521.

しみなどから逃れるため命を断とうとするのであるが、それもまた「自己矛盾」に陥る。命を絶つということ自体が自愛と対立するからである。このように、完全義務に関するカントの議論は、「自己矛盾」なしには成立しない類の行為を禁止するものであることが理解できる。では、不完全義務はどうであろうか。不完全義務の場合は、自己の能力の開発よりも怠惰や享楽を優先すること、または、他者に対する同情や好意を一切実践しないことを「自己矛盾」という形で否定することはない。しかし、カントは不完全義務の不作为に関して、普遍的に妥当するものと意欲する *wollen* ことは許されないと考える。つまり、怠惰な状態、または他者に対して冷淡な状態を、誰もがそれを目的にして意欲的に行為している、と考えることを否定するのである。ここでは、出来ることなら、誰もが自らの能力を可能な限り自分の意図のために役立てたいと考えるし、他者の愛や同情を必要とする場合が生じる、と考えられていることが読み取れる。

以上から、「完全義務」と「不完全義務」の違いは明らかになるであろう。「完全義務」は、行為とその原理が「自己矛盾」に陥るような行為を禁止する義務である。しかし、「不完全」義務においては、単なる不作为、つまりその意図はなくともつい怠惰になってしまう、他者に対して冷淡になってしまう、といったことが許容されている。ただし、積極的な不作为は、自らの意図に役立たない行為を意欲することになり、この場合も「自己矛盾」に陥ってしまうであろう。では、なぜこの不完全義務を果たすことがある種の「功績」として考えられているのであろうか。また、こう考えるべきなのかもしれない。不完全義務はなぜ「義務」なのであろうか。

カントは、自己自身への義務を「形式的なところ」と「実質的なところ」に区別し、前者が制限的、または消極的な義務、そして後者が拡張的、または積極的な義務であるとする。³⁴ 言うまでもなく、ここでの前者は自己自身に対する完全義務であり、後者は自己自身に対する不完全義務に対応する。さらに後者は「その能力が獲得されるものであるかぎりで、あらゆる目的を達成するのに十分な能力を所有するところに成り立つ道徳的裕福に属し、（能動的完全性としての）自己自身を開発していくものである」³⁵ と考えられている。つまり、ここでカントは、能力を育成し自己自身を開発することが、道徳的裕福といえる状態を成り立たせるものと考えているのである。また、他者に対する不完全義務である愛の義務については、「汝がそれ

³⁴ Ebd., S. 551.

³⁵ Ebd., S. 552.

を遂行することで同時に他者に義務を課するもの」であり、そのような意味で愛の義務の遂行が「功績的である」とされている。³⁶ つまり、他者に対する不完全義務は、単に自らが義務を果たすだけではなく、それと同時に他者を義務づける、他者に対して義務を果たすように促すことができる義務だと考えられている。以上のように、不完全義務が「功績」と考えられているのは、人間が義務を果たすために役立つ行為であると考えられているからではないか、と読み取ることが出来る。

私たちが直面している問題とは、自律した意志に従って行為することがいかに可能になるのか、という問題であった。もし、私たちが何の問題もなく自律した意志に従って行為することが出来るような存在であれば、このような問題には直面しない。不完全義務も同様である。不完全義務とは、人間が義務に必ずしも従う存在ではない、つまり、完全に自律した存在ではないからこそ意味があるのである。そして、不完全義務が「功績」と考えられているのは、まさにこの種の義務を果たすことによって、人間が自律した意志に従う可能性が開かれると考えられているからである。よって、私たちの問題を考えるためには、不完全義務に焦点を当てる必要があるだろう。

第二節 愛の義務論と自律の在り方の可能性

私たちは、不完全義務を果たすことによって、自律した意志に従って行為する可能性を開くことができる。さらに、行為の偶有性を確保するためには、単に自己のうちに完結するのではなく、自己と他者と差異を有した不可避的な共存関係に基づく必要がある。よって、私たちは徳の義務の中でも「他者に対する不完全義務」に相当する愛の義務に焦点を当てるのである。それは、『道徳形而上学』において、以下のような形で表現されている。

他者の目的を（それが非道徳的でないかぎり）私の目的とするという義務³⁷

この場合の他者の目的とは、道徳的な目的ではあり得ない。というのも、道徳的な目的は全ての人間がその目的を果たすように義務づけられているので、わざわざ愛の義務を論じる必要はないからである。よって、ここでの他者の目的とは、他者の利己的な目的である、と考えな

³⁶ Ebd., S. 584.

³⁷ Ebd., S. 586.

ればならない。ただし、この義務は、義務である以上、相手を好んでいるからとか、相手からの見返りが期待できるから、といった条件付きのものであってはならない。もし、私たちが相手に好かれたい、または、相手を気に入っている、などといった理由でこの義務を果たそうとするのであれば、それはもはや愛の義務とは呼べないものになるであろう。ここで果たされる愛の義務とは、相手がどんな存在であるか、といったようなことは全く考慮されずに果たされなければならない。私たちがここで想定すべき他者とは、自己と決定的な差異をもった他者である。もしかしたら、この他者は自己の利益を著しく損なわせるかもしれないし、自己が所属する社会的な規範を破壊する可能性を孕んでいるかもしれない。しかし、私たちは愛の義務を果たす相手を選ぶことはできない。おそらくは、「たまたまそこにいた」、「たまたま手を貸すことができた」という素朴な理由で義務を果たす相手が選択されることになるだろう。

このような愛の義務を実践することによって、行為の偶有性、つまり、行為が「他でもありえた」ということが確保されることになる。愛の義務によって果たすべき行為とは、本来は自己ではなく、他者が果たすべき行為である。そのような行為を「愛の義務」に基づいてあえて選択するということは、自己としては他にも行為の選択肢があったということになるはずである。

私たちは、愛の義務を実践することによって、カントの自律のモデルに関する重要な問題を解決する可能性が見出せる。その問題とは、私たちはいかにして自律した意志に従って行為することが可能になるのか、ということであった。私たちはその問題に対する言語哲学的なアプローチを試みることによって、「必然性と偶然性の間の交錯」のときに行為が規則に従っていると考えること出来ることを示した。行為が必然的であること、つまり「その行為を選択しなければならない」ということは、自律した意志の原理である道徳法則が「先向的投射」によって自己を含む「なにものか」に代替されることによって可能になると考えられた。しかし、自律した意志に従って行為するためには「他の行為を選択することがあり得た」という偶有性を同時に確保しなければならない。そのために、愛の義務を実践することがその可能性として考えられたのである。愛の義務を果たすことによって、つまり、自己と差異をもった存在として対峙している他者の目的を自らの目的として行為することによって、私たちは「本当は他にも行為の選択肢があった」という偶有性を確保することが可能になる。そして、その行為が自己の目的とかけ離れていればいほど、自己と他者の差異はますます強く強調される。その時、自己と他者の差異に基づいて偶有性が強く際立つと同時に、必然性の様相を帯びる可能性、つ

まり「道徳法則の先向的投射」が成立する可能性も高くなるはずである。なぜなら、差異性が高い他者の目的を自己の目的とするということは、その強い差異性を乗り越えて同じ行為を意欲するということに他ならないからだ。

結論

本論文を通じて、<自律>という概念に焦点を当てながら、人間の意志と行為との関係に関する考察を進めてきた。カントの議論に従えば、愛の義務とは、あくまで徳の義務の一部であり、この義務に先向して、道徳法則や純粋実践理性の働きが存在する。よって、自律した意志に基づいて行為している主体にとってみれば、愛の義務は自然と実践されているものであると考えられる。しかし、私たちは自らの行為が義務に基づいているのか否かを決定的に知ることには出来ない。よって、行為の選択主体としての人間にとっては、この関係を転回して考えてみる必要があるのではないか。愛の義務の実践によって確保される偶有性と、道徳法則が「先向的投射」されることによって現前化する必然性は、それぞれ自由な行為の選択意志と、自律した純粋意志に対応する。カントの議論は、自律した純粋意志の原理である道徳法則を人間の理性の事実として認めることによって、自由な行為の選択意志が成立する、という特殊な論理構成を持っていた。必然性は論理的に先立っていなければならないからこそ、「先向的」に投射される。しかし、私たちが実際に行為する際には、この必然性が投射される前に「自由に行為を選択することが出来る」という偶有性が確保されていなければならない。愛の義務を果たすことは、この偶有性を確保するための一つの可能性である。愛の義務による行為が、自らの目的からかけ離れていればいるほど（極端に言うとも自らの利益を損なう可能性が高い他者であればあるほど）、他者との強い差異に基づいて偶有性は強く確保され、同時に必然性が現前化する可能性も高くなる。愛の義務には道徳法則という根本的な原理が先向して存在するからこそ、逆に愛の義務を果たすことが出来れば、私たちは道徳法則に基づいて行為することが出来ている、とみなすことが可能になる。

しかし、これで問題の全てを解決することが出来たわけではない。最も根本的な問題として、行為の必然性、つまり「その行為を選ぶべきである」ということがいかにして成立するといえるのか、ということは最後まで私たちにとって疑問として残されている。だが、少なくとも次の事は言えるだろう。愛の義務の実践を果たそうとすることによって、私たちは具体的な行為

をいくらでも選択することが出来る。選択した行為が必然性の様相を帯びるとは限らないし、必然性の様相を帯びたとしても、それを客観的に保証する何かが存在するわけではない。しかし、少なくとも、自らの行為が必然性の様相を帯びる可能性に期待して、他者の目的を自己の目的として行為することは可能なのである。私たちが自律した主体として行為するためには、まず、このような愛の義務を実践しようとする主体でなければならない。